

# 教会と国家

山 口 陽 一

## 序

「教会と国家」という教会史を貫くテーマから日本基督公会を見る場合、近代教会史における「教会と国家」の問題の一事例としてこれを捉える必要がある。ゆえに、宣教されたプロテスタントの「教会と国家」観と、日本人が当時持っていた「国家と宗教」観にまず留意しなければならないが、これは結論だけにとどめる。そして、日本基督公会における、「教会と国家」の問題を考察することにする。明治期プロテスタントの国家主義的傾向は、一八九〇年代の諸事件を契機に生じたものではなく、その当初からのものであるという立場をこの小論はとり、熊本、札幌に比べて最も教会的と言われる横浜の場合を検討することによって、これを教会の問題として扱うことにする。結論的には、日本基督公会が「教会と国家」という視点を与えられず、また持ち得なかったところ

に問題の本質があり、これは今に至るまで日本の教会の体質となっているのである。

## 一、欧米の「教会と国家」と日本の「国家と宗教」

初代教会は、一握りの小さな群れに過ぎなかったが、ローマ帝国の国家権力を相対化するだけの神の民としてのリアリティーを持っていた<sup>①</sup>。彼らは「教会と国家」の問題を第一義的には考えていなかったが、国家に対して独自の位置を有し、それに対峙する別の支配原理を持った共同体として存在した。一つの帝国・一つの教会を目指すコンスタンチヌスの公認以降、アンブロシウスやアウグスチヌスによって提唱された国家に対する教会優位の理論は、カノッサへの道を経て十二世紀にその頂点に達し、力関係に変動はあるものの、中世のヨーロッパ社会は教会と国家という二つの中心を持つキリスト教社会として展開した。宗教改革者たちの「教会と国家」観

も、当然この伝統の上に立っている。ところが、近代に至り、

「教会と国家」の関係は一変した。即ち、三十年戦争からフランス革命を経て、教会の失墜と国家の世俗化は急激に進み、伝統的なキリスト教社会は啓蒙主義によって根底から揺がされたのである。世俗化した国家は同時に神格化を開始する。

つまり、国家理性の神格化である。<sup>②</sup> トレルチが指摘するように、教会自体をも一種の教会契約による共同体とする自然法的解釈が成立し、そのことによって教会の古い超自然的制度概念は打破された。<sup>③</sup> 社会が国家を一つの中心とする円になってゆくことは、古代における「教会と国家」関係の再現に過ぎないが、教会がその独自性を変節させたということは新しい事態と言える。近代における「教会と国家」の問題は、教会の自己防衛と寛容国家の基本姿勢が相まったところに成立する政教分離、信教の自由の問題として展開し、国家教会ないしは領邦教会から離れた自由教会と国家の関係において論ぜられることになる。特にそれはアメリカにおいて著しく、これが我が国への宣教の直接の背景となるものである。新大陸における数度の信仰覚醒運動は、教会のエネルギーを全て宣教に注ぎ込み、<sup>④</sup> それによってアジアへの宣教も進められるが、ここにおいて明らかなことは、「教会と国家」という課題も宣教に吸収されてしまったことである。個人の回心と敬虔への願望は、それ自体全く問題ではない。しかし、「教会と国家」の問題をも含めて、教会的な関心の全てがその一点に凝縮され、キリストの支配がその領域に封じ込められる傾

向が問題なのである。

一方、日本においては、近代における「国家と宗教」の関係は、幕藩制国家の成立によって既に決定的となっていた。即ち、織豊政権は仏法による支配原理を追求した真宗教団と相剋し、これを打破することで王法による支配を確立しようとした世俗国家の先駆であり、両政権は、一度権力を集中するや共に神格化を希求した。<sup>⑤</sup> この過程を高度に達成したのが徳川政権であり、仏教をはじめとする諸宗教は人民支配の末端組織として位置づけられたのである。<sup>⑥</sup> キリシタン禁制は、將軍権力が創出されるための手段であり、その権力維持のためには逆利用されたのである。日本における「国家と宗教」の関係は、お上のための宗教として定まり、明治維新政府もこのあり方を踏襲するのであるが、ここには宗教の位置の低さが顕著である。宗教は国家と対峙し得るようなものではなく、国家と無関係であるよりも国家に仕える形を常態として民衆の間にも定着したのであった。

## 二、宣教師の「教会と国家」観

十九世紀後半の日本宣教は、アメリカにおける第二次信仰覚醒運動の所産である。一八五四（嘉永七）年、ペリー来航によって日米和親条約が締結されるや、翌年には米国長老教会が在華宣教師に日本開教準備を指令し、一八五八（安政五）年には長崎の米艦上で会した清国在住の米宣教師たちにより、米国監督教会、米国和蘭改革派教会、米国長老教会宛に宣教

師の派遣が要請された。同年中には早くも長老教会外国伝道協会がJ・C・ヘボンの派遣を決定し、翌一八五九(安政六)年には六名の宣教師が相次いで来日した。監督教会のJ・リギンズとC・M・ウィリアムズ、また改革派のG・F・フルベッキは長崎に、同派のS・R・ブラウン、D・B・シモンズ、長老教会のヘボンは神奈川に上陸し、後に日本基督公会設立にあたって貢献の大きかった改革派のJ・H・バラは二年遅れて一八六一(万延元)年、そのバラの片腕となつて公会に仕えた長老教会のD・タムソンは、さらに二年後の一八六三(文久二)年に各々神奈川に渡来している。

特に日本基督公会「公会主義」を積極的に支援したバラとタムソンとブラウンについて、その人となりを少し述べておけば、タムソンは、「今日余が信仰の中心とも言ふべき点は、基督と一体となることなり。是れ余が信仰にして、又神学なり。余は信仰上、ジョナサン・エドワーズに負ふ所多し、彼の『唯だ信仰によりて潔めらる』てふ説教は、余の最も啓導を受けしものなり」<sup>⑧</sup>と述懐する人物で、来日当時二十八才の独身であつた。また、「日本基督公会の創立者中の第一人物として我等の永く記念すべき一大恩人」と大正十二年の、『福音新報』に評されたバラは二十九才で来日した。ヘボン夫人の言葉を借りれば「ダッチ・リフォーム派の最も忠実で熱心な宣教師」であり、「此邦土に於ける、又、すべての邦土に於ける基督教徒全體の調和・一致・清潔」をモットーとする信仰覚醒運動の申し子であつた。またブラウンは、既

に中国で二十年近い宣教経験を持ち、教派による確執の苦汁を味わい知つていた<sup>⑨</sup>。彼は来日当時四十九才、ヘボンは四十才だつた。若いバラとタムソンの救霊・清潔・一致の理想とブラウンの反省は後の「公会主義」支持に大きく影響することになる。

もう一つ指摘しておきたいのは、彼らが背負つて来たナシヨナリズムである。たとえばヘボンは、フランスとそれによつて支援されているカトリックの教会にあからさまな対抗意識を示し、次のように母国に訴えている。「実にフランス政府は、目下のところありとあらゆることをやっています。アメリカ公使(ブライン氏)は何とか弁明しておりますが、多分言わぬが花です。しかし、申し上げたいのは合衆国の役人のこれまでのやり方ではアメリカにとつて恥だということです」(一八六七年六月二十二日付書翰)。

また、幕末における政体変革への期待にも拘らず、維新政府が排耶政策を踏襲したとき、長老派の三宣教師とそれに同調する他の教派の宣教師たちは、「横浜で行なわれている有害な法律を撤回して、この国におけるキリスト教の自由を確保しなければならぬ点をアメリカ政府に交渉するよう」ミッシェン本部に要請し、その理由を「わたしたちも宗教団体は保護と安全が必要で、同時に平等な処置をその国の権力によつて保護されることを望む」からであると述べている(一八七一年六月十七日付書翰)。ここには、彼らのインテリナショナルに見えるキリスト教に内在するナシヨナリズムと、信

教の自由の原則の上に建てられた国からの宣教師らしい国家への過度の依存と信頼を見ることができるのである。

### 三、日本基督公会の「公会主義」

一八四二（天保十三）年のアヘン戦争における清の敗北や、一八五三（嘉永六）年のペリー来航によって惹起された危機意識は、幕末日本の思想に大きな特徴を与えていた。それは、旧来の藩意識を超え、「公儀」とも違う「日本」という国家への消極的関心である。消極的と言ったのは、守らねばならない対象への熱心だからであり、「前期的」国民主義とも言われる危機的国民感情は、まず攘夷をもって出発し、やがて開国から欧化へと統べられてゆく。

前節で述べた宣教師たちを待っていたのはこうした畑であり、攘夷から開国への趨勢の変化の中で彼らの門を叩いた若者たちの主要な関心は、新国家の建設にあったのである。<sup>⑩</sup>横浜では、一八六三（文久三）年、ブラウンの指導下に在留米人のためのユニオン教会が超教派で設立され、同年バラは自宅で日本人のための集会を開始した。こうした集会や洋学塾における集会などが浮沈を繰り返しながら九年程続けられるなかで、一八七二（明治五）年の「公会」設立となるのであるが、その時には既に六名の受洗者を数えていた。

その年の正月、篠崎桂之助の提案による初週祈禱会が一月以上も続けられ、教会設立の気運が日本人初代信徒達の間で高まっていた。そして三月十日（旧暦二月二日）、「公会」

という名の教会が設立され、<sup>⑪</sup>年長の小川義綏が長老に当選、篠崎以下九名が受洗した。これは、日本人を信徒とする日本最初のプロテスタント教会であるばかりでなく、以後の日本を代表する教会の一つとなつてゆくものである。

日本基督公会についての研究は、ここに将来の日本に建設さるべき教会の理想を見るものと、逆に日本の教会の本質的欠陥を見るものとに分かれている。前者は、山本秀煌によつて最初にまとめられたもので、植村正久や佐波直らにも共通のものであり、「公会」設立における日本人信徒の主体性を高く評価し、「公会」が主張した「公会主義」を、教派主義を超えた聖書主義・福音主義・自主独立主義・長老主義と理解し、この理想こそ日本における教会形成において尊重さるべきものと考えるのである。石原謙氏はこの立場から、当時の日本人信徒たちは「対立を超越した純粹な『聖なるあまねき公会』を求めたのではないだろうか」<sup>⑫</sup>と推論し、大内三郎氏、小川圭治氏が新たな資料を用いつつこの路線を踏襲する。小川氏は、「公会」に理想像を見ないが、公会主義の理想がしだいに教派主義によつて食い潰されてゆく過程に、日本における教会形成の困難と、その後の日本における真の教会形成の課題が提示されている、としている。<sup>⑬</sup>一方、「公会主義」の問題点を指摘してやまないのが土肥昭夫氏である。氏が一貫して主張するところは、「公会」設立における宣教師の主導性であり、そこに形成された日本基督公会には、やがて日本基督教団成立に通ずるような無原則的な包容の論理と現実

容認・追隨の姿勢があると言われている。<sup>⑮</sup>その他では、幸日出男氏や杉井六郎氏の堅実な実証作業や、井上平三郎氏<sup>⑯</sup>、五十嵐喜和氏による「公会主義」に偏重し過ぎないという立場からの研究の見直しもなされている。

ところで、以上とは別に、早くから「公会主義」についての提言をされ、今に至るまでその立場を守り続けているのが大村晴雄氏である。氏は、「無教派」と「簡易信条」という表裏をなす二つの主張こそ、日本基督公会を特徴づける性格であるとし、しかも、この二つをしめくくるものが「日本国」というものであるらしくみえる、と言われるのである。これは「無教派」と「簡易信条」並びに「日本国」というナショナリズムの相関関係を明瞭に説明したものとと言えるだろう。私は、先の土肥氏の結論と共に、この視点こそ日本の教会の根本問題を浮き彫りにするものであると考えている。以下、「公会主義」の分析を通して、日本基督公会における「教会と国家」の問題を見てゆくことにする。

#### 四、「教会と国家」の観点から見た日本基督公会

日本基督公会の「公会主義」が云々されるとき、必ず引き合いに出されるのが「日本基督公会条例」の第二条例（公会基礎）である。しかし、ここでは「公会」設立直後の一八七二（明治五）年四月十三日（旧曆三月六日）に教会規則草案として作られた「公会定規」と、それを改訂して同年十月五日（旧曆九月三日）までには出来上がっていたと考えられる

「公会規則」、そして一八七四（明治七）年四月の「日本基督公会条例」までの教会規則成立過程に注目することにする。<sup>⑰</sup>この間、一八七三（明治六）年二月二十四日には高札撤去があり、またこの時期は明治国家の神道国教化政策が国民教化政策に転ずる時期とも重なっている。

#### （一）

「公会定規」は、謀者豊田道二が報告する通り、「粗議決スル迄ノ事ニテ未ダ成規ニハコレナク候」という暫定的なものであったが、漢文で書かれ、最初に「惣規」として聖書論を置き、次に「可行事」として使徒信条をほとんどそのまま掲げ、さらに「可行事」として「不拝偶像而可拝独一真神」をはじめ五項目を述べ、最後に十三項目の「会中規則」を附加している。「公会」設立に直接的に係わった宣教師たちは基本的な聖書の諸原則を提示し、以後の教会規約整備のために材料を提供したと言えるだろう。ところで、この規則には、ついに加えられなかった三項目があつたことを安藤諜報は伝えている。<sup>⑱</sup>

第一条曰 皇祖士神ノ廟前ニ拝跪スヘカラサル事

第二条曰 王命ト雖モ道ノ為ニハ屈従スヘカラサル事

第三条曰 父母血肉ノ恩ニ愛着スヘカラサル事

以上の三項目を加えるべきだという説があつたが、「会外ノ責ヲ怖ル、モノ」がいて遂に話し合いがつかず「入宗ノ徒ハ永ク心ニ誓テ此等ノ条ヲ固守スヘキ」というところに落着いたという。第一条に関しては、「可行事」の第三として

「凡十誠之条々終身恒可守可行」を定め、「不拝偶像」を盛り込み、さらに、「皇祖士神ノ廟ニ拝跪」することについては当時の状況に鑑みてその拒絶の必要を覚えたにも拘らずこれを明文化しなかったのである。第二条についても同様に、「王命」に対する「道」の優越性を明言できなかったことが窺える。そして、「公会定規」直後の四月二十一日（旧暦三月十四日）、神祇省が廃止され、教部省となっている。「公会」が設立されたのは、丁度神道国教化政策が破綻し、国民教化政策に移行する時期だったのである。このような時代を背景に、上記の三項目が明文化されなかったということは何を意味するであろうか。

安丸良夫氏は、一見破綻したかに見える神道国教化政策、（神仏分離・廃仏毀釈）を単なる失敗とは見ず、これによって日本人の精神史に根本的と言つてよいほどの大転換が生まれ、そのことが現代の私たちの精神のありようをも規定していると言う。即ち、国家によって権威づけられない神仏が廃滅されるなかで、廃滅の対象とされた宗教は、そのイデオロギー的内実を内面化し、過剰同調型の宗教、あるいは生活や意識になつていったというのである。キリスト教は、勿論氏が言うところの諸宗教には入っていないが、そこには同じ効果を見ることのできるものである。因に、教部省下の教導職に、教えるべき内容として与えられた「三条の教則」は次のようなものであった。

#### 一、敬神愛国ノ旨ヲ体スベキ事

#### 一、天理人道ヲ明ニスベキ事

#### 一、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守スベキ事

「敬神愛国」が説かれ、「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守スベキ事」が国民に説かれるなかで、「皇祖士神ノ廟前ニ拝跪スヘカラサル事」、あるいは「王命ト雖モ道ノ為ニハ屈従スヘカラサル事」が明文化されず、心の中で固守すべきこととされたのであるから、安丸氏の言うイデオロギー的内実の内面化、あるいは過剰同調の端緒と言わざるを得ないのである。このように「公会定規」は、教会規則の草案として、聖書的かつ正統的でありながら、時代の煽りを受ける徴候をも示していると言えるのである。

#### (二)

次に、半年後の「公会規則」においてはどのような変化が見られるだろうか。「公会定規」との関連で着目したいのは、全体的に形を変えた「公会規則」の第十三条に、「尤宜ク和平端正ニシテ人ヲ教ヘ、君長ヲ尊敬シ、父母ニ孝順ニ、公法ヲ守ルベキナリ」とあることである。この内容そのもののよりも、この一条が殊更に付加されたことの問題である。即ち、「公会定規」に加えられなかった「父母血肉ノ恩ニ愛着スヘカラサル事」が逆の形で明文化され、「三条の教則」の第二天理人道ヲ明ニスベキ事」になつた条項として追加されていることである。「公会規則」は「公会定規」に較べ全体的に日本の状況に合わせたものとなつていえると言えよう。

教会が国家や公法を尊重する方向に進んでいる頃、明治国

家は教会の問題で苦慮していた。周知の通り条約改正交渉のための岩倉使節団は訪れる先々で日本政府の対キリスト教政策を非難され、条約改正交渉はその糸口さえつかめない状態に追い込まれていたのである。当時を知る者の証言によれば、「全く厳禁もされず、公許もされず当らず触らずの間に置かれしこと明なり<sup>⑨</sup>」という情勢の中で、ついに、一八七三（明治六）年二月二十四日、太政官布告をもって高札は撤去された。理由は、「一般熟知ノ事ニ付」であつた。「公会」は、「是全く、真神の御導と我等欣然之至に堪えず<sup>⑩</sup>」と非常な喜びをもってこれを受けとめたのであるが、明治政府の基本方針が変わつたわけではなく、高札として揭示されていたものが、「一般熟知ノ事ニ付」不文律とされたに過ぎないのである。これは、日本基督公会が「公会定規」作成の折、例の三ヶ条を不文律としたことに對比さるべきことなのである。つまり、「公会」は会外の責を恐れて事を荒立たせないことに専心し、明治政府は諸外国への方便としてやむなく高札撤去に至つたのであり、教会と国家の正面衝突は回避してしまつたのである。

高札撤去の翌三日朔日、「公会規則」改正をめぐる協議がなされ、この小論の問題関心に係るところでは二つの改正案が提出された。第一は、「公会規則」第十三条で「尤宜ク和平端正ニシテ人ヲ教へ、君長ヲ尊敬シ、父母ニ孝順ニ、公法ヲ守ルベキナリ」から「公法ヲ守ルベキナリ」を独立させて一つの項目にしようというものであり、第二は、内規条の

第十五条「教師、長老ヲ裁判スルハ日本ニ公会数多立マデハ美国ノ教師、長老ノ裁判ヲ受ベキナリ」を除去しようというものであつた。公法遵守については一層の積極性を示し、同時に日本人による「公会」の独立自治への要求が高まつたものと言えよう。また全体的なことでは次のように言われていることが注目に値する。

我輩ノ公会ハ他ノ諸宗派ニ係ラズ実ニ主耶蘇キリストノ名ニ依テ建ラレシモノナリ且我輩心志ヲ一ニシ相共ニ勉勵シ以テ各ソノ体ノ一ヲ具ンヲ希望ス故ニ凡テ三一真神ヲ信シ唯聖書ヲ以テ標準トシ而適合センヲ勉ルモノハ同コレ耶蘇キリストノ従弟タルベキニ因テ海内ハ勿論海外諸洲ノ信徒共ニ耶蘇キリストノ故ヲ以テ一家同胞ノ親愛各宜ク体認スベシ。

これは、「日本基督公会条例」の第二条例（公会基礎）とほとんど同内容のものであり、「公会規則」には見られなかつた「他ノ諸宗派ニ係ラズ」という外国宗派からの独立の主張がなされ、「海外諸洲ノ信者共ニ一家同胞ノ親愛各宜ク体認スベシ」という理想主義が述べられている。

高札撤去の年、来日ミツシヨンはそれまでの七から十一に急増し、宣教師は二十八人から五十五人に倍増する。また、同年九月二十日、東京日本基督公会が設立され、日本基督公会は複数時代を迎えている。新しいミツシヨンの渡来と、「複数」「公会」時代は、「公会主義」確立に拍車をかけたのである。

では、この頃宣教師たちは「公会主義」に對してどのような考えを抱いていたであらうか。時は前後するが、一八七二（明治五）年九月二十日、二十五日（旧曆八月十八日、二十三日）、横浜居留地三十九番、ヘボン邸に於て開催された、第一回宣教師會議について考えてみることにする。この會議に

は、長老派、改革派、組合派から各々五名づつ、それに聖公会、ユニオン教会などの教職信徒などが集まり、日本人としては小川義綏が出席した。會議では他の議題と共に、日本人の教会のあり方をめぐつて、「日本ニモ宗々ノ教師ニ從ヒ其徒繁茂スルトキハ別ニ公会ヲ立ツベキ乎又同一会トシテ然ルヘキ乎」の議論が行なわれた。結局話し合ひは物別れに終わり、「成丈日本國中一公会ト致シ度モノナリ」として來春の會まで決定を延期した。このように宣教師たちが態度を決めかねている間に高札は撤去され、「宗々ノ教師ニ從ヒ其徒繁茂スルトキ」は現実化の様相を呈し、日本人による外国宗派からの独立要求も強まったのである。そんな中で宣教師たちをして、「公会主義」を支持せしめたのは、彼らのモットーである宣教の熱心であった。ブラウンは、先の宣教師會議に於て既に一公会路線が決定されたかのような報告を母国に送っている。それは、キリスト教国における教会の美をはばむ分派が隠されてしまったら、「わたしたちの後から日本に來るものは、どんなに幸いでありましょう。」という中国における教派主義の惡弊に鑑みた宣教の視点からの「超教派主義」だったのである。意見の對立を見た宣教師間に一致をもなら

し、「超教派」路線を推進しようとする「公会主義」派の宣教師たちは、一八七三（明治六）年十二月、日本における福音同盟を結成し、その宣教のための超教派精神によつて日本基督公会を基礎づけようとすることになる。

### （三）

一八七四（明治七）年が明ける頃、「公会」に係わる宣教師達の間に宗派についての議論が生じ、横浜公会においても「宗派の分別を勸むる者」が出てくるなかで、篠崎桂之助は「公会」に宛てて一通の意見書を提出している。そこで彼は、「公会」が外国宗名の下に属さなかつたことは良いことであつたとし、この「公会」を維持するのは外国人教師の働きではなく、日本人信徒の責任であることを述べた上で次のように言っている。

吾輩今宗派ヨリ独立ナル会ヲ立ルハ主ノ意此ニ在ヤ否  
ヤヲ疑ハズ必在ト思フ蓋シ上ハ聖經ニ協ヒ次ニハ國ニ宣  
シケレバナリ

ここで篠崎が言っているのは「超教派主義」ではなく、外国宗派からの「独立主義」であり、その理由として彼が上げているのは、第一に聖書的事実であり、第二に日本のために宣しいということなのである。

この意見書の提出が一八七四（明治七）年一月十六日で、四月三日には規則編成のための會議が開かれ、「日本基督公会條例」の草稿が提出された。全体の構成は、また大きく変わり、第一条例（信仰諸則）、第二条例（公会基礎）、第三



条例（安息日）、第四条例（会吏ノ職務）、第五条例（集会及公撰）、第六条例（勤懲）、第七条例（通則）となつてゐる。先にも述べた通り「公会主義」の関心から重視されるのが第二条例であるが、これは第一条例との係わりの中で考えられるべきものである。即ち、「日本基督公会条例」の最大の特徴は第一条例（信仰諸則）を万国福音同盟の信仰簡条九箇条の援用によつて定めたことにあり、これは宣教のための超教派団体の信仰簡条をもつて教会の信仰諸則としたことを意味している。これは宣教師たちの「公会主義」、つまり、宣教という視点からの「超教派主義」と「簡易信条主義」の結実であつた。

次に、第二条例を見てみよう。それは以下のようなものである。

我輩ノ公会ハ宗派ニ属セズ唯主耶蘇キリストノ名ニ依テ建ル所ナレバ、単ニ聖書ヲ標準トシ、是ヲ信ジ、是ヲ勉ル者ハ皆是キリストノ僕、我儕ノ兄弟ナレバ会中ノ各員全世界ノ信者ヲ同視シテ一家ノ親愛ヲ尽ズベシ。是故ニ此会ヲ日本国基督公会ト称ス。

このインターナショナルリズムは、ある意味で万国福音同盟の精神なのであるが、注意して見るとこの条目は「超教派主義」を主張してはいない。ここで主張されているのは、あくまで外国宗派からの「独立主義」なのである。また、「公会規則」では「横浜ニ主耶蘇ノ一公会ヲ立ツ」に過ぎなかつたのが、「此会ヲ日本国基督公会ト称ス」となり、日本国への

帰属意識が表明されている。即ち、第二条例は、「唯主耶蘇キリストノ名ニ依テ建」られた日本国基督公会は、外国の諸宗派から独立しており、かつ世界性をもっているという主張なのである。ゆえに、「日本基督公会条例」に表された「公会主義」は、外国宗派からの独立という意味の「無宗派主義」と「簡易信条主義」を日本人としてのナショナルリズムが結び合わせたものと言えるのである。

#### （四）

以上、「教会と国家」の観点から「公会主義」を中心に、「日本基督公会の分析を試みたわけであるが、教会規則形成過程に表われた「公会」の対国家意識は、具体的にはどのような形で現われているだろうか。その例を日本基督公会における自葬の問題に見てみたい。

教会の伝統の中においては、葬儀はきわめて教會的な事柄であり、そこに国家が介入しようとするのは近代的な傾向と言へる。日本人信徒の死に際して、その葬儀が教会によってなされるか、国家権力の介入を許すかは大問題であつた。何故なら、その時教会員であることと日本人であることのいずれが優位であるかが問われるからである。

幕藩制期には、体制維持強化のための末端機関として組織された仏教諸宗派が、いわゆる葬儀仏教として人々の葬儀を完全に掌握していた。その当時は神職が神葬式の葬儀の自由を求める動きを見せたりしていたが、葬儀支配は明治政府によつて再編される。一八七二（明治五）年六月、政府は葬儀

に關する大政官布告を出している。

近来自葬取行者モ有之哉ニ相聞候処向後不相成候条葬儀ハ神官僧侶ノ内へ可相頼候事

この布告により自葬は禁じられ、以後葬儀は神官僧侶に依頼しなければならなくなる。こうした状況下の「一八七四（明治七）年八月二十四日、日本基督公会における最初の葬儀として伊藤庭竹の葬儀が行なわれた」<sup>③</sup>。横浜公会の信徒であった彼女の葬儀はキリスト教式で、タムソン、医師ホールズ、小川、奥野、他二三人の公会員参列のもとで行なわれ、遺体は谷中天王寺に埋葬された。ところが、四ヶ月後の十二月、小川、奥野両長老は、東京裁判所から出頭命令を受け、この葬儀に関する詰問を受けることになった。そこで彼らは「耶蘇教ノ式ヲ挙タルハ（公会葬セシコト）不都合ナリ」<sup>④</sup>と嚴重に譴責されたのである。兩人は「布告ニハ不背旨答辨シテ退場」したとあり、翌日付の始末書（？）「控」には、その事情が次のように説明されている。

定右衛門（庭竹の子）儀菩提所へ罷越御布告ニ不相背様  
ニト一応相断許可ヲ得遺言之通耶蘇教式ニ随ヒ葬□候様  
依頼仕候。<sup>⑤</sup>

つまり、一応菩提所には相談し許可を得ているので「公法」には違反していないという弁明である。この問題をめぐって、横浜と東京の両「公会」員達は大いに緊張し、東京公会の榎部漸、北原義道、横浜公会の長老押川方義、吉田信好の四人は、基督教式葬儀許可の願書を東京知事大久保一翁に提出し、<sup>⑥</sup>

一方、高橋亨は京浜の信徒を代表して「信教の自由」「葬儀自由」獲得のために宣教師らの援助を求めている。また、タムソンはそれに先立って米國領事の添書を以て裁判所長官に理由の陳述を行なっており、宣教師たちは、福音同盟としての意見をとりまとめ「覚え書」を政府に提出しようである。<sup>⑦</sup>その後、事情は詳しくわからないものの「一八七五（明治八年九月）に至り、事件は一応落着した。裁判所は寛大の処置を以て単に叱り置く位の程度の宣告で始末がついたということであり、その背後には、やはり外交上の思惑があったものと考えられる。高札撤去の時と同じく、ここでも衝突は回避され、その結果「公会」は安堵と共に過剰な同調を始めることになる。翌一八七六（明治九年九月二十五日、新栄教会会堂に二百余名の会葬者を集めて行なわれた篠崎桂之助の葬儀においては、それが明らかになる。即ち、会堂での式が済むと、「国法の申訳に一寸本願寺に昇きこみ僧侶の手に触れしめ」<sup>⑧</sup>たというのである。ここには「教会と国家」の視点を持たない「公会」が、国法に接触しないところで生きのびようとしている姿を見ることができるのである。

## 結 語

信仰覚醒運動のなから送り出された宣教師たちのキリスト教の特徴は、個人の回心と敬虔を目指し宣教を中心課題とするものであり、そこでは「教会と国家」の問題は特に意識されてはいなかった。しかも彼らは母国アメリカに信頼を置

いてやまないという程度におけるナシヨナリストでもあった。

一方、こうした宣教師たちに導かれて教会形成を始めた日本人信徒たちは、「公会定規」から「日本基督公会条例」までのおよそ二年間に、独自の理想を主張しはじめた。それは前期的国民主義とでも言うべきナシヨナリズムによる外国諸宗派からの独立（無宗派）主義であった。

ところが、宣教師たちは、この無宗派独立主義を「超教派主義」の立場から支持し、特にバラやタムソンの理想主義とブラウンの中国経験がこれを積極的に肯定することになった。両者の微妙なズレに宣教師たちが無頓着なのは、彼ら自身の「教会と国家」観の脆弱さ、即ち、個人的内面的信仰と国家への過度の信頼によるところが大きいのである。

そして、明確な「教会と国家」観を提示されなかった日本人信徒は、彼らの常識に従って国家のなかに自らと教会を位置づけて行った。それは過剰同調とも言えるものであった。

外国宗派から独立した聖書主義とナシヨナリズムは渾然一体となり、「教会と国家」の視点を欠いたまま自らのインターナシヨナリズムを信ずることができたことを「日本基督公会条例」（公会基礎）は教えており、これは一度道を誤ると、日本基督教団として大東亜共栄圏構想を推進してゆくような教会体質の源ともなるのである。

「国家と宗教」が支配的な我が国における「教会と国家」の課題は、まず日本基督公会以来の体質を脱却し、教会の自觉と自立を求めるところから始められなければならないので

ある。

#### 〈注〉

- ① 丸山忠孝「教会史に見る『教会と国家』―序論的考察、新約聖書時代―」『福音主義神学』第十号（一九七九年）
- ② James H. Nichols, *History of Christianity 1650-1950 Secularization of the West*, (New York: The Ronald Press Company, 1956), pp. 111-122.
- ③ E・トレルチ『ルネサンスと宗教改革』（岩波書店一九五九年）九十九頁。
- ④ C・W・ウイリアムズ『教会』（新教出版社、一九六九年）八頁。
- ⑤ 朝尾直弘「將軍権力の創出」(一)～(三)『歴史評論』二四一、二六六、二九三号。
- ⑥ 佐波亘編『植村正久とその時代』第一卷、(教文館、一九三八年)三六三頁。
- ⑦ 高谷道男訳『ヘボン書簡集』（岩波書店、一九五九年）一六六頁。
- ⑧ 佐波亘編『植村正久とその時代』第一卷、三六二頁。
- ⑨ この視点から日本基督公会を評価しているのが、石原謙『日本キリスト教史論』（新教出版社、一九六七年）である。
- ⑩ S・R・ブラウンは、一八六六（慶応二）年の書翰の中で言っている。「これらの明敏な青年たちは、この国民の

すべてが聖書を持ち、その教理に基づく自由な政治形態を欲する時代がやがて来ることを切望している旨をしばしば言い表わしています。」高谷道男編訳『S・R・ブラウン書簡集』（日本基督教団出版局、一九六五年）一七三頁。

⑪ 「公会」という名称に関しては、日本基督教会への思い入れから、churchを教会と公会に訳し分けるようなことがなされ、混乱の原因となっている。しかし「公会」は、エ

クレシアの訳語がまだ定まらない時期の訳語であり、譯者はその区別なく用いているし、篠崎も他の教派の教会を「公会」を呼んでいることから、「公会」自体に特別な意味が込められているのではないことは確かである。

⑫ 山本秀煌『日本基督教会史』（日本基督教会事務所、一九二九年）。

⑬ 石原謙『日本キリスト教史論』一三一頁。

⑭ 小川圭治「公会主義―その理念と運命―」(一)、東京女子大学比較文化研究所『紀要』、一九七七、七八年(一)―四四頁。

⑮ 土肥昭夫『日本プロテスタント教会の成立と展開』（日本基督教団出版局、一九七五年）四五頁。

⑯ 幸日出男「日本基督教会について」、『日本の近代化とキリスト教』同志社大学（新教出版社、一九七三年）

⑰ 杉井六郎『明治期キリスト教の研究』（同朋舎、一九八四年）

⑱ 井上平三郎『濱のともしび』（キリスト新聞社、一九八

三年）

⑲ 五十嵐喜和『日本基督教会史の諸問題』（改革社、一九八三年）

⑳ 大村晴雄「明治期のキリスト教」『近代日本思想史』第二卷（青木書店、一九五六年）三二四頁。

㉑ 日本基督教会の教会規則本文は、『日本基督教会歴史資料集』(三)（日本基督教会歴史編纂委員会、一九七六年）による。

㉒ 小沢三郎『幕末明治耶蘇教史研究』（日本基督教団出版局、一九七三年）三一六頁。

㉓ 安丸良夫『神々の明治維新』（岩波書店、一九七九年）六―十頁。

㉔ 佐波亘『植村正久とその時代』第二卷、三一八―九頁。

㉕ 前掲書、三三〇頁。

㉖ 杉井六郎校注「小沢三郎編日本プロテスタント史料(一)」『キリスト教社会問題研究』二十号（同志社）二〇六頁。

㉗ 高谷道男『ブラウン書簡集』、二八六頁。

㉘ 万国福音同盟 (Evangelical Alliance) は、自由主義全盛の一八四六年、ロンドンで結成された福音主義の同盟で、その信仰箇条は一九世紀末から二十世紀にかけて誕生した多くの福音的な諸教会、諸団体の信仰基準の基本となっている。宇田進『福音主義キリスト教とは何か』（いのちのことば社、一九八四年）一三五頁。

㉙ 佐波亘『植村正久とその時代』第二卷、二〇八―九頁。

③⑩ S・R・ブラウンの一八七四年四月四日の書翰の中に、鳥屋だいの死亡のことと、最近江戸で問題になっている老婦人のキリスト教葬儀のことが書かれているが、これは同書翰の会堂建築の記事から考えても一八七五年四月四日の誤まりと考えられる。

③⑪ 井上平三郎編「横浜海岸教会史料」四の一、フェリス女学院『あゆみ』九号、(一九八二年)二九頁。

③⑫ 前掲書『綴込、林翁』によれば父。『植村正久とその時代』第二巻、四〇七頁によれば孫。子、は小沢三郎『日本プロテスタント史研究』による。

③⑬ 佐波亘『植村正久とその時代』第二巻、四〇八―九頁。

③⑭ 前掲書、四〇九―四一一頁。

③⑮ 井上平三郎「横浜海岸教会史料」四の一、二九頁。

③⑯ 高谷道男『S・R・ブラウン書翰集』三一―一二頁。

③⑰ 佐波亘『植村正久とその時代』第二巻、四一二頁。

(一九八五年卒業生・牧師)